

AÇÃO E MILAGRE: HANNAH ARENDT E A HISTÓRIA

VITOR BARTOLETTI SARTORI*

Cada fim da história constitui na verdade um novo começo; esse começo é a promessa, a única "mensagem" que o fim pode produzir. O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem. Initium ut esse homo creatus est - "o homem foi criado para que houvesse um começo". disse Agostinho. Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós.¹

O presente texto tem por escopo apresentar as noções de trabalho, labor e de ação em Hannah Arendt sob a luz de suas preocupações que emergem logo depois da publicação de *Origens do Totalitarismo*. São essas preocupações componentes de seu projeto de pesquisa denominado "Elementos Totalitários do Marxismo", entregue à fundação americana Guggenheim em 1952 e nunca realizado enquanto uma obra unitária, como

pretendia a autora. Nesse sentido, busca-se demonstrar o liame existente entre as noções de trabalho, labor e ação, que fundamentam a obra da autora, e a crítica arendtiana à ligação que haveria sido estabelecida na modernidade, e principalmente por aqueles influenciados por Marx, entre o conceito de história e a atividade produtiva humana.

Surge em 1951 *Origens do Totalitarismo*, obra hoje considerada clássica, em que sob o conceito de totalitarismo são subsumidas tanto a URSS stalinista posterior à década de 30 quanto a Alemanha hitlerista. A indistinção essencial quanto à natureza (totalitária) dos dois regimes de tal período nunca foi abandonada pela autora – no entanto, logo após a publicação da obra, apareceram questões, principalmente no que diz respeito à caracterização dada à URSS, que fizeram que a autora buscasse aprofundar alguns dos pontos tratados em sua obra. Em 1952, Arendt admite que “a lacuna mais séria em *Origens do Totalitarismo* é a falta de uma análise histórica e conceitual do background ideológico do Bolchevismo”.² A autora, assim, decide aprofundar seu tratamento ao tema, havendo duas tonalidades possíveis à continuidade da pesquisa: ou a autora se debruçaria sobre a história da União Soviética, buscando um tratamento dessa condizente com o dispensado à Alemanha; ou procuraria um estudo mais aprofundado das origens teóricas e ideológicas daquilo que chamou de totalitarismo soviético.

De início, essas tonalidades são vistas como complementares. No próximo projeto da autora (acerca dos “elementos totalitários do marxismo”), partir-se-ia-se de uma análise dos conceitos centrais do marxismo e do desenvolvimento desse último de 1870 a 1917, passando-se pela história soviética de 1917 à consolidação de Stalin e se teria como ponto de chegada a URSS stalinista.

Para tal empreitada, o esforço da autora em termos historiográficos seria hercúleo pela abrangência do tema e também pela dificuldade de acesso a material confiável sobre a URSS. As preocupações Arendt, porém, não mudam e aquilo que dá o rumo a suas pesquisas realizadas na época é justamente a busca dos “elementos totalitários do marxismo”, como também

apontado por Jerone Konh em sua introdução as textos que compõem o livro de Arendt *A Promessa da Política*.³ Do projeto historiográfico original, entretanto, surge, não um estudo sobre a história do marxismo, mas a preocupação com a reformulação dos fundamentos de toda a tradição política ocidental. A razão pela qual a autora não vem a tratar da questão da maneira planejada, pois, encontra-se também em sua mudança de perspectiva: Elizabeth Young-Bruehl, principal biógrafa de Arendt, em sua obra *Hannah Arendt: For Love of the World*, mencionada acima, chega mesmo a apontar que a “historiadora” de *Origens do Totalitarismo* passará a ser uma teórica política já na década de 50. Assim, a partir de 1952, são elaboradas as obras *A Condição Humana*, *Entre o Passado e o Futuro*, conferências hoje organizadas por Jerone Konh sob o título de *A Promessa da Política* e, finalmente, *Sobre a Revolução*. Trata-se dos textos mais estudados da autora, e também dos mais utilizados pelos historiadores. De tal feita, uma peculiaridade quanto à recepção da obra da autora pelos estudiosos da história é: Hannah Arendt havia apontado em *Origens do Totalitarismo*⁴ na história a ideologia do totalitarismo soviético, disse em *Sobre a Revolução*⁵ que Marx teria se equivocado por ter suplantado a política pela história e, por fim, como aponta Elizabeth Young Bruehl em sua obra já mencionada, Arendt abandona o seu projeto historiográfico voltando-se a uma concepção que tem por central o resgate da política; assim, dentre as tonalidades complementares mencionadas anteriormente, há clara preponderância da segunda.

Veja-se: da abordagem que buscaria compreender o processo histórico (mesmo que à maneira da autora, muito distinta da usual, como apontado em sua resposta a Eric Voegelin),⁶ passa-se à tentativa de desvelar a teoria política marxista e ocidental por meio de uma teorização ligada essencialmente à valorização da politicidade, criticada por Marx em obras como *A Questão Judaica*⁷ e por teóricos como José Chasin,⁸ no Brasil Desta maneira, mesmo nos textos mais próximos de uma historiografia, como *Sobre Revolução*, como bem acentua, dentre outros Seyla Benhabib,⁹ buscase muito mais o enigma do “tesouro perdido” relacionado à possibilidade de

uma tradição política alternativa que o sentido efetivo dos fatos narrados (sobre a questão, tratar-se-á mais à frente com a distinção entre pensar e conhecer). A preocupação com a história (entendida como processo objetivo), assim, mesmo em *Sobre a Revolução*, não é central e é suplantada pelas preocupações de sua teoria política, a qual se opõe justamente às teorias da história de Marx e de Hegel, como entendidas pela autora.

Hannah Arendt tem por essenciais as distinções, vendo três atividades componentes da condição humana: o trabalho, o labor e a ação. Assim, para que se demonstre como a pensadora estabelece sua crítica à centralidade da atividade produtiva na concepção de história, deve-se adentrar nessas diferenciações. Aqui, tratar-se-á principalmente dos delineamentos dados pela autora em *A Condição Humana*, os quais dão o fundamento para a sua teoria. Assim, o presente texto permanece no nível dos fundamentos mais basilares da obra da autora, não aprofundando a discussão acerca da memória, da tradição e da ruptura totalitária, tendências centrais para Arendt as quais, no entanto, têm sua fundamentação nas distinções acima elencadas.

Vejam-se as distinções da autora.

No labor, o homem estaria preso à natureza. Aquilo produzido seria imediatamente consumido, nada diferenciando a atividade do homem essencialmente da animal: tem-se aí o *animal laborans*, que teria por condição humana a vida. Já no trabalho, à naturalidade do labor opõe-se o artificialismo do mundo, havendo fabricação de bens duráveis (e, assim, não inseridos imediatamente no ciclo da natureza) realizada pelo *homo faber* e atinente à condição humana da mundaneidade.

Opõe-se, assim, o ser propriamente social (a palavra “social” é usada aqui na acepção corriqueira e não da maneira como a autora a utiliza em sua teoria política) ao ser natural, sendo, para a autora, não só errado como nefasto tratá-los de maneira conjunta. No labor, o homem estaria inserido no eterno ciclo vital da natureza não havendo uma atividade propriamente consciente na qual as finalidades do homem são efetivamente humanas: a finalidade de tal atividade seria inelutavelmente determinada de forma natural. No trabalho, por outro lado, as necessidades naturais já teriam sido,

em essência, supridas. Aí, haveria espaço para a atividade teleológica do homem em que se atua sobre a natureza visando à construção de coisas a serem partilhadas no mundo. Não só há uma separação entre o social e o natural, pois: no trabalho haveria uma relação consciente entre meios e fins enquanto o labor seria uma atividade compartilhada com os animais. A teleologia, pois, apareceria no trabalho enquanto no labor haveria um determinismo intrínseco à esfera natural.

A história vista pela perspectiva do labor seria, para a autora, determinista, inserindo-se o devir num processo regido por leis férreas e necessárias como ocorreria com as leis naturais. Essa seria a consequência de se inserir as necessidades biológicas e o eterno ciclo da natureza no âmbito dos negócios propriamente humanos.

Tal posicionamento, ao opor à priori o ser biológico ao ser social, pode pagar um alto preço, porém. Há distintas condições humanas: uma em que o homem não se diferencia do animal e outra em que ele já realiza atividades presentes somente na esfera humana. Entretanto, o processo pelo qual surge essa oposição não é desenvolvido por Arendt e todas as carências biológicas homem são vistas como animais. Não há uma distinção essencial entre a fome saciada com o garfo e com a faca e aquela saciada com as unhas e os dentes, para que se use o exemplo de Marx presente nos *Grundrisse*.¹⁰ O processo ontogenético do ser social aparece como ponto cego na teoria de Arendt: não há um processo em que o homem, ao atuar na natureza, afasta as barreiras naturais fazendo com que só se possa falar do homem como um ser que produz a si mesmo; antes, como a autora menciona em *A Promessa da Política*¹¹ nesse ponto o elemento da contingência é essencial, havendo uma infinita probabilidade quanto à própria estrutura da existência física do homem, que é calcada em uma espécie de “milagre”. O preço pago por separar a necessidade biológica daquilo que é efetivamente humano, pois, encontra-se no fato de o ser do homem estar pressuposto, não sendo processual. A pensadora inclusive menciona acerca das distintas atividades: “a cada uma delas corresponde uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra”.¹²

A distinção arendtiana entre o trabalho e o labor, assim, dissocia os elementos que, relacionados, dão ensejo à transformação simultânea do homem e da natureza: não havendo relação entre o natural e o social, o homem aparece como aquele a quem a vida foi dada. Já de início, pois, o homem não faz sua própria história.

No que o paradigma do trabalho aplicado à história, em oposição ao paradigma do labor, aparentemente seria mais adequado, pois a necessidade biológica e o eterno ciclo da natureza não estariam presentes de maneira patente nessa última atividade.

O trabalho, porém, não seria essencialmente intermediário, como em Lukács, por exemplo. Como se disse antes, ao labor corresponde um processo natural e do trabalho surge o mundo artificial. Para Hannah Arendt o trabalho seria exercido sobre a natureza. O artificialismo do mundo seria conseguido mediante uma intrusão na natureza, sendo o trabalho, já nesse nível, violento. Haveria também uma prévia ideação “alheia” à esfera natural. E não só. No raciocínio de meios e fins, a finalidade não raro se imporá de maneira unilateral de tal feita que o mundo torna-se essencialmente instrumental havendo um utilitarismo intrínseco à atividade produtiva. Não haveria como pôr termo às relações de meios e fins que se desenvolveriam na esfera da produção, de maneira que aquilo concebido como um fim, cedo ou tarde, tornar-se-ia um meio, havendo um círculo em que a necessidade também impera e o processo de trabalho aparece regido pelo automatismo. Na própria tentativa de atribuir uma finalidade humana à natureza, pois, o homem se prenderia e se veria limitado por seu produto, o qual aparece como inelutavelmente estranho. O pôr teleológico, por conseguinte, teria por própria essência ser alienado e estranhado. Antes de o trabalho fazer o homem aquele que atua em condições progressivamente mais humanizadas, ele torna o homem assujeitado ao processo produtivo o qual, ao ser intrusivo, seria violento.

O *homo faber*, como diz Arendt em *A Condição Humana*,¹³ seria aquele que trabalha com instrumentos, pensando somente em termos de meios e fins, de previsibilidade, de cálculo e de assenhoramento. Da ideação

prévia que busca se efetivar apareceria necessariamente a violência: para a autora, conceber a ação humana em termos de atividade teleológica seria permanecer em um campo essencialmente violento, portanto. E tal forma de raciocinar, aplicada à história seria nefasta. Isto, porém, é, para Arendt, justamente o que teria ocorrido depois das revoluções industrial e burguesas nas quais, para ela, “foi possível começar a falar em “fabricar o futuro” e “construir e aperfeiçoar a sociedade” como se se tratasse da fabricação de cadeiras e da construção e reformas de casas”.¹⁴ Veja-se que a esfera produtiva (grosso modo, composta pelas atividades do labor e do trabalho) seria essencialmente instrumental e violenta para a autora. E se tal violência passasse para a história, os resultados seriam catastróficos. O paradigma do trabalho, em que meios e fins se relacionam por meio da prévia ideiação do homem, não poderia corresponder à atividade humana efetivamente livre.

Perceba-se: para a pensadora, se a história for vista como um produto do fazer humano ela necessariamente é algo execrável, levando ao aprisionamento do homem e ao assujeitamento desse à necessidade da esfera produtiva. O mundo produzido pelo trabalho seria essencialmente alienado e estranhado de maneira que a tentativa de controle consciente da esfera produtiva seria vã. E não só: ao se aplicar esse modelo inerentemente violento à história, pensadores como Marx teriam incorrido na glorificação da violência, subsumindo a atividade humana livre na necessidade da esfera produtiva.

Há na teoria de Arendt um combate à noção segundo a qual o homem faz sua própria história e pode tomar conscientemente seu destino em suas mãos.

No que é preciso chegar à noção central à teoria política da autora: a ação. Em oposição ao labor e ao trabalho, seria nessa atividade que o homem atuaria livremente. Aí, a atuação seria política, plural e em concerto, ao contrário do que aconteceria no labor e no trabalho os quais, para a autora, poderiam ser realizados pelo indivíduo isolado. Tratar-se-ia de uma esfera essencialmente discursiva em que não haveria uma ideiação prévia que se impõem. O próprio atuar em conjunto somente construiria seus objetivos no

atuar e em pluralidade. Essa seria uma característica essencial da esfera política a qual, nesse sentido, deveria se apartar o máximo possível do automatismo aprisionador atribuído por Arendt à produção – tal antinomia entre a produção e a política é central à Arendt e está nos delineamentos essenciais de sua teoria. A novidade autêntica viria da atuação política, escapando tanto do raciocinar pelas categorias de meios e fins quanto da necessidade biológica – no que se percebe que as distinções da autora são essenciais ao seu entendimento sobre a história.

É justo perguntar nesse ponto: em meio à inautenticidade desse mundo mencionado por Arendt de onde parte a mudança? Como ela se dá? Se, quando o homem busca ver suas finalidades postas na história ele atua de maneira essencialmente violenta, como há de se sair de círculo formado pelo *homo faber* pelo *animal laborans*? Abandonando a produção do homem, ao que recorrer?

A autora nesse ponto vê a perspectiva do “quadro de referência”, como dito em *Entre o Passado e o Futuro*¹⁵ como aquela em que toda a criação do novo aparece como um “milagre” (a expressão é usa correntemente pela autora). Como mencionado em *A Condição Humana*,¹⁶ o fato de o homem agir (o nome dado pela autora à atuação por meio da ação) significa que pode esperar o improvável, que é capaz do inesperado, de maneira que o novo sempre surgiria sob o disfarce do milagre – ao recusar a “produção” consciente da novidade, chega-se a esse ponto. Ou seja, se o trabalho teria por essencial a teleologia, a previsibilidade, o cálculo e a relação entre meios e fins, nenhuma dessas noções seria central à ação – fazer isso seria, conforme dito, catastrófico. A ação seria capaz de romper com os nexos colocados na realidade interrompendo processos que ocorreriam, segundo Arendt, doutra maneira automaticamente – sob a perspectiva desses nexos, toda a ação irromperia abrupta e inesperadamente. Nesse sentido, os resultados de toda ação não só não deveriam ser planejados, eles não poderiam ser. Toda ação, nesse sentido, seria incerta. O agir, nunca podendo prever os seus resultados, seria esse aventurar-se em algo novo e, para que se use os termos de *A Condição Humana*, um dom.

Sem isso a existência humana seria tediosa e a atividade do homem seria um mero comportar-se.

Antes ao homem teria sido dada a vida, agora o contingente é visto de maneira que a razão não é e nem deve ser capaz de prever a emergência da novidade, a qual aparece como inesperada: como milagre.

No que o atuar em meio a um processo, em meio a alternativas concretas que estão postas na realidade como potencialidades, é rechaçado por Arendt. Daí emergiria uma noção de liberdade a qual teria como corolário o pensar instrumental em que os meios e os fins aparecem da maneira narrada. Como disse a autora depois em *A Vida do Espírito*,¹⁷ a própria noção de potencialidade seria a negação do futuro como um tempo verbal autêntico - a ação aparece como um milagre também nesse sentido. Há uma oposição à concepção segundo a qual a novidade emerge de um processo histórico unitário de maneira que, aproximando-se de autores como Lyotard¹⁸ nesse ponto, Hannah Arendt descarta a totalidade e tal história (amparada por um processo unitário) como impraticáveis. O novo aparece da ruptura, como algo imprevisível, como um evento, um acontecimento.

E nesse ponto, há de se mencionar que aquilo que sustenta essa concepção de ação é a chamada condição de natalidade segundo a qual sempre é possível um novo começo pelo fato de cada nascimento trazer recém-chegados e, como tais, originariamente dissociados do mundo; eles seriam, por assim dizer, lançados, como em Heidegger.¹⁹ À produção e ao conceito de história enquanto processo unitário opõe-se a singularidade de cada nascimento, que à revelia das condições objetivas e independentemente de qualquer prévia ideação quanto ao futuro, traria o novo. Cada indivíduo, por si só, seria um novo começo. A fundamentação da novidade, assim, não está no conhecimento objetivo da realidade o qual permitiria a atuação consciente, mas na concepção agostiniana (é bom lembrar que o doutoramento de Arendt é sobre Agostinho) de natalidade. Ação e liberdade, pois, estariam ligadas também na medida em que, contra a noção de liberdade em que meios e fins se relacionam tendo em conta as alternativas concretas (a autora iguala tal concepção à noção de livre arbítrio) Arendt

advoga a noção de liberdade como a faculdade de estabelecer um novo começo e uma nova série no tempo: liberdade e ação seriam idênticas. Dizendo retirar tal noção de Agostinho e de Kant, relacionando-a com a já mencionada condição de natalidade, a autora vê infinitas probabilidades mesmo quando tudo parece estar perdido. Contra a própria noção de história como processo objetivo Arendt vê histórias singulares as quais seriam narradas e somente assim adquiririam sentido no discurso e pela memória.

Tais noções, que não podem ser tratadas aqui detalhadamente, são muito bem vistas hoje, há de se reconhecer. Porém, é bom explicitar a sua fundamentação.

O movimento do pensamento de Arendt vai em direção a uma noção muito distinta daquela segundo o qual o homem, em condições determinadas, faz sua própria história – em certo sentido, quem “faz”, pela narrativa, a história aqui é o historiador, o narrador, que fenomenologicamente trata da linguagem e da memória. Para tratar do conceito arendtiano de história, porém, seria necessário um diálogo complexo, no mínimo, com Marx, Heidegger e Benjamin; o que se pretendeu aqui é muito mais modesto e surge das próprias preocupações da autora que emergem na época: foi-se das noções desenvolvidas pela autora, principalmente no período que começa em 1952, em oposição à noção de história segundo o qual o homem seria não só produtor de sua própria história, mas poderia tomar o seu destino em suas mãos. Teve-se em foco, assim, as distinções entre o labor, o trabalho e a ação, vendo-se a história, aqui, somente dessa perspectiva, em que a fundamentação da autora aparece em relevo.

Para Hannah Arendt, as categorias não são determinações de existência, constitutivas na e pela própria realidade. Suas noções de labor, trabalho e ação, opõem-se como diferentes “modelos” a serem adotados. As distinções mencionadas também não se encontrariam no presente, pois teria ocorrido uma confusão linguística e conceitual em relação ao contexto originário (a experiência da polis grega) em que se inseriam os conceitos. A base historiográfica da visão arendtiana sobre tal contexto, porém, não é

explícita em sua obra; ou seja, amparam-se todos os conceitos da autora em certa visão sobre a Grécia, a qual não é discutida, sendo somente tangenciada em *A Condição Humana* – caso se ampare em Arendt, aceita-se essa visão sobre a Grécia juntamente com a idealização do “contexto originário” dos conceitos. De tal feita, não só a autora abandona parte importante de seu ambicioso projeto acerca das origens históricas do totalitarismo soviético: a base histórica de sua teoria não pode ser encontrada nos fatos passados, mas somente na apreensão subjetiva do sentido desses fatos: trata-se também de uma postura idealista em que a realidade e a história existem somente para o sujeito. Assim, é ilustrativo que a autora, depois da publicação de *Origens do Totalitarismo*, venha a se queixar do título de sua obra, a qual melhor seria denominada caso se substituísse a palavra “origens” por “elementos”. Por conseguinte, caso se deseje utilizar o pensamento de Hannah Arendt em análises historiográficas, é necessário abandonar a própria noção de origem como processo mais ou menos contraditória em que emerge alguma situação histórica objetiva. Buscar-se-ia o conhecimento de “elementos” enquanto a importância da subjetividade na história encontrar-se-ia no lado do historiador. Já de início, partir-se-ia de conceitos concebidos segundo um modelo subjetivo o qual, segundo Young-Bruehl,²⁰ tem seu similar no tipo ideal weberiano. Por conseguinte, o sentido da história seria dado pelo historiador a partir de modelos mentais cuja origem não remeteria à própria realidade – a última, antes, vem a ser vista como incognoscível em si – o que poderia ser apreendido seriam somente manifestações, nunca, as relações reais elas mesmas. De um lado, pois, o gnosticismo quanto à própria existência fatural, doutro o historiador juiz, que arbitra o que é ou não é história. Assim, é inseparável do pensamento da autora a aceitação da dicotomia kantiana entre a coisa em si e o fenômeno: ela aparece com força em sua obra quando esta tem, como ressaltado por Celso Lafer,²² um de seus fundamentos epistemológicos mais fortes na oposição entre o pensar, o qual teria como finalidade a busca do significado, e o conhecer, que buscaria a verdade.

Já metodologicamente, pois, Arendt opõe a apreensão racional da realidade por meio do conhecer ao “sentido” dessa, o qual é visto – e mesmo atribuído, de certa maneira - pelo pensar. Por um lado, pois, percebe-se “elementos” presentes na história somente de maneira ideal-típica; por outro, o pensamento vê um sentido nos elementos apreendidos por meio da memória e da narração. Essa é uma fundamentação da teoria arendtiana: um raciocínio fortemente antinômico o qual, opondo-se a Marx e a Hegel, adota o caráter incognoscível da coisa em si como ponto de partida e estabelece distinções que não são amparadas pela realidade. Se Arendt atacou o marxismo, esse pode apontar aquilo que Lukács chamou de antinomias do pensamento burguês em sua teoria,²² o que significa que aqueles que adotam a postura de Arendt aceitam realidade efetivamente existente na mesma medida em que a vêem como incognoscível.

No que, por fim, há de se referir a outro fundamento importantíssimo de sua teoria. A aplicação do modelo do trabalho à ação constituiria a vicissitude da teoria política ocidental e o pensamento de Arendt opõe-se fortemente à concepção segundo a qual o homem “faz” a sua história. Se a subjetividade apareceu com toda a força quando se trata da rememoração e da atribuição do sentido à história, na produção da história seu papel seria pífio. A tentativa de controle conscientemente das condições de existência e dos rumos da atividade social estaria inelutavelmente presa ao círculo vicioso do *homo faber* e do *animal laborans* – e aqui o papel da subjetividade e do pôr teleológico seria nefasto, restado a resignação como alternativa às forças estranhas que emergem, por exemplo, no capitalismo. A ênfase da autora na ação, sempre inesperada e mesmo milagrosa, faz com que a novidade, antes de ser fruto da atividade consciente do homem, seja um acontecimento que rompe com a continuidade dos processos postos e passíveis de compreensão: compreender a realidade para transformá-la seria execrável. De um lado, pois, aparece a novidade absolutamente contingente, doutro o sentido da novidade, o qual somente viria a partir do momento em que à ação é atribuído um sentido pelo discurso e, nas palavras de Arendt em *A Condição Humana*, pela revelação.

As condições de existência do homem, em sua própria essência, seriam alienadas e estranhas. Ao homem, é dada a vida; a novidade emerge como um milagre; a ação só ganha um sentido com a revelação e é precedida por um aventurar-se. A apreensão racional dos nexos da realidade e a atuação com base nessa apreensão, em conjunto, seriam catastróficas. Portanto, não só o estabelecimento consciente de finalidades humanas na realidade é rechaçado pela autora; o caráter incontrolável das condições de existência do homem é visto como algo imutável, de maneira que, em verdade, e a todo o momento, supõe-se como eterna uma forma determinada de sociabilidade, que é deixada intocada. Essa é a posição concreta de Arendt.

Portanto, os rumos dados pela autora ao seu projeto acerca dos “elementos totalitários do marxismo” parecem centrais na compreensão da abordagem da autora sobre a história. Mesmo que a temática tenha sido tratada semente tendo-se em conta as noções de labor, trabalho e ação, as quais fundamentam a oposição da autora à noção segundo a qual o homem faz sua própria história, pareceu essencial explicitar a questão desta maneira. A hipótese aqui ventilada é que existe na autora uma oposição frontal não só à noção de história enquanto produção humana consciente, mas também à prática daquele que narra a história buscando apreender na verdade dos fatos quaisquer sentidos ou tendências. Assim, parece mesmo possível se questionar se os delineamentos, principalmente em termos de fundamentação, da teoria de Arendt possibilitam uma análise da história como processo real: a autora foi explícita ao opor a política à história, ao criticar a noção segundo a qual o homem pode tomar em suas mãos o seu destino e ao rechaçar a possibilidade de o homem ter controle consciente de suas condições de existência. Os contornos do próprio conceito de história que surgem, segundo Agnes Heller,²³ já no renascimento são atacados por Arendt quem se volta à teoria política justamente abandonando a problemática propriamente historiográfica. No que o caminho de Arendt também passa pela teologia agostiniana em que sua noção de condição de natalidade é amparada. Portanto, caso se deseje ser coerente ao se utilizar a

autora, deve-se ter em conta também a teologia, a qual, diga-se de passagem, aparece em várias noções da autora, como aquelas segundo qual a vida é dada ao homem, ocorrem milagres, há revelações, dentre outras que não puderam ser tratadas no texto. Da crítica ao marxismo, pois, volta-se à teologia da qual, segundo aponta Heidegger, um dos autores que mais influenciou Arendt, emerge a hermenêutica, hoje tão em voga.²⁴

NOTAS

*Mestrando em História Social na PUC-SP com a dissertação intitulada *Crítica Ontológica à Revolução em Hannah Arendt* sob orientação de Antonio Rago Filho e Doutorando em Teoria Geral e Filosofia do Direito na USP, com a tese nomeada *A Alienação em Heidegger e Lukács: Para uma Crítica Ontológica ao Fenômeno Jurídico* sob orientação de Jeannette A. Maman. E-mail: schopenhouer7@yahoo.com.br

¹ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Ed. Civilização Brasileira. São Paulo, 2009, p. 531.

² Arendt *apud* YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University Press, Londres, 2004, p. 276.

³ ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*. Ed. Difel. São Paulo, 2009.

⁴ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Ed. Civilização Brasileira, São Paulo, 2009.

⁵ ARENDT, Hannah. *Sobre a Revolução*. Ed. Relógio D'Água, Lisboa, 2001.

⁶ ARENDT, Hannah. *Uma Réplia a Eric Voegelin in: Compreender: Formação, Exílio e Totalitarismo*. Ed. UFMG, Belo Horizonte, 2008.

⁷ MARX, Karl. *A Questão Judaica*. Ed. Expressão Popular, São Paulo, 2009.

⁸ CHASIN, José. *A Determinação Ontonegativa da Politicidade*, Ensaios Ad Hominem1, Tomo III – Política. Ed. Ad Hominem, Santo André, 2000.

⁹ BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Ed. Rowman & Littlefield, Maryland, 2000.

¹⁰ MARX, Karl. *Grundrisse*. Penguin Books, Londres, 1993.

¹¹ ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*. Ed. Difel, São Paulo, 2009.

¹² ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Ed. Forense Universitária, São Paulo 2009, p. 15.

¹³ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Ed. Forense Universitária, São Paulo, 2009.

- ¹⁴ ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*. São Paulo:Ed. Difel, 2009, p. 105.
- ¹⁵ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Ed. Perspectiva, São Paulo, 2000.,
- ¹⁶ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Ed. Forense Universitária, São Paulo, 2009.
- ¹⁷ ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. Ed. Civilização Brasileira, São Paulo, 2009.
- ¹⁸ LYOTARD, François. *A Condição Pós-Moderna*. Ed. Gradiva, Lisboa, 1989.
- ¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *O Ser e o Tempo*. Ed. Vozes. Petrópolis, 2001.
- ²⁰ YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Why Arendt Matters*. Yale University Press, Londres, 2006.
- ²¹ LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe*. Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2003.
- ²² LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um Diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt*. Ed. Companhia das Letras, São Paulo, 2009.
- ²³ HELLER, Agnes. *O Homem do Renascimento*. Editorial Presença, Lisboa, 1984.
- ²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Os Caminhos da Linguagem*. Ed. Vozes. Petrópolis, 2008.